Bp Alfons NOSSOL

W SŁUŻBIE MĄDROŚCI BOGA I MĄDROŚCI ŚWIATA*

Czy to „przypadek", iż w tym zbożnym dziele, któremu jako alternatywa zagraża widmo „cywilizacji śmierci", pomaga Papieżowi z rodu Lechitów ktoś z nacji niemieckiej?

Weisheit Gottes – Weisheit der Welt – taki tytuł nosi księga pamiątkowa wydana w 1987 r. z okazji sześćdziesiątej rocznicy urodzin profesora Josepha Ratzingera[1], obecnego kardynała i prefekta Kongregacji Nauki Wiary. W zamieszczonym tam wykazie jego bibliografii naukowej figuruje aż 59 pozycji książkowych (od tego czasu doszły jeszcze dwie nowe: *O Kościele, ekumenii i polityce* oraz *O duchowości kapłańskiej*), 267 artykułów w różnych czasopismach teologicznych i dziełach zbiorowych, 34 haseł w ważnych encyklopediach chrześcijańskich, 71 recenzji, 17 angażów współwydawniczych w specjalnych dziełach i czasopismach, 110 prac popularnonaukowych oraz 63 tytuły audycji radiowych na tematy teologiczne. Oto dorobek twórczy Kapłana, który już w 31 roku życia został profesorem teologii. Chciałoby się już po tym – na razie tylko czysto kwantytatywnie – zarysowanym dziele życia powiedzieć: „Oto człowiek sukcesu".

1. Wspominam o tym na samym wstępie zwłaszcza dlatego, iż wśród nas, rodzimych teologów, również ilościowa produkcja autentycznych „dóbr teologicznych" przedstawia się wciąż niezbyt imponująco. W twórczości naukowej liczy się jednak przede wszystkim jej aspekt kwalitatywny, tj. treściowy i metodologiczny ciężar gatunkowy prac. Zanim go z lekka zaledwie zarysujemy, rzućmy wpierw spojrzenie na punkty węzłowe jego „naukowego" życiorysu.

Otóż Joseph Kardynał Ratzinger urodził się 16 IV 1927 r. w południowobawarskiej miejscowości Marktl nad rzeką Inn. W latach 1946-1951 r.studiował w Freising i Monachium filozofię oraz teologię. W roku 1951 r. przy-

---

*Tekst laudacji wygłoszonej na uroczystości nadania tytułu doktora honoris causa KUL kardynałowi Josephowi Ratzingerowi, prefektowi Kongregacji Nauki Wiary, w dniu 23 X 1988

[1] Wydano na polecenie koła uczniów W. Bariera i innych, EOS Verlag Erzabtei St.Ottilien, t. 1-2.

jął święcenia kapłańskie w Freising, po czym kontynuował studia specjalistyczne w Monachium, m.in. pod kierunkiem profesorów Romano Guardiniego i Gottlieba Söhngena. W 1953 otrzymał doktorat na podstawie pracy w zakresie studiów nad eklezjologią św. Augustyna (*Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*). Już w roku 1957 habilituje się, również na uniwersytecie monachijskim, w zakresie teologii fundamentalnej: *Teologia dziejów u św. Bonawentury* – to tytuł jego pracy habilitacyjnej. W rok później zostaje zaangażowany jako profesor nadzwyczajny teologii dogmatycznej i fundamentalnej w Freising, a w 1959 powołany – jako profesor zwyczajny – do uniwersytetu w Bonn. W 1963 r. przenosi się do uniwersytetu w Monasterze, a następnie w 1966 do słynnej Tybingi, stąd zostaje powołany w 1969 r. do Ratyzbony na katedrę teologii systematycznej (dogmatyki i historii dogmatów). Tutaj był także dziekanem Wydziału Teologii Katolickiej, a od 1976 r. aż do nominacji na arcybiskupa Freising-Monachium, w maju 1977 r., wiceprezydentem, tj. prorektorem uniwersytetu. Uczelnia ta mianowała go po odejściu profesorem honorowym. Zaznaczyć jeszcze należy, iż jako wybitny teolog był doradcą teologicznym Kardynała Fringa w pierwszej fazie Soboru, a później oficjalnym ekspertem soborowym. Jeszcze w 1977 r. powołał go papież Paweł VI do kolegium kardynalskiego, a Jan Paweł II mianuje w 1981 r. prefektem Kongregacji Nauki Wiary[2]. Za wybitne osiągnięcia naukowe otrzymał Kardynał Ratzinger już w trzech uniwersytetach doktoraty honoris causa, mianowicie w Stanach Zjednoczonych: St. Paul (Minnesota, 1984), w Peru: Lima (1986), i w RFN: Eichstätt (1987). I oto dzisiaj takiż sam akt dokonuje się w odniesieniu doń w naszym Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

2. Trudno zaiste streścić merytorycznie chociażby same podstawowe i zasadnicze wymiary tak bogatej twórczości teologicznej. Siłą rzeczy w tym przypadku trzeba będzie zadowolić się wyłącznie ich zasygnalizowaniem.

Na pierwszym miejscu należałoby wymienić zainteresowanie Kościołem. Jego wizja eklezjologiczna zdradza wyraźnie biblijno-patrystyczną interpretację. I w tym względzie pozostaje on wierny jej oryginalności i twórczemu bogactwu, począwszy od pierwszej pracy na ten temat, aż po słynny rzymski *Raport o stanie wiary,* niezależnie od pełnej akceptacji soborowego novum i ciągłej ewolucji jego elementów treściowych. Kościół to przede wszystkim „Ciało Chrystusa" objawiające się w swej rzeczywistości widzialnej zwłasz-

---

[2] Por. *Kardinal Ratzinger, Der Erzbischof von München und Freising in Wort und Bild*, red. K. Wagner, A.H. Ruf, München 1977; A. Nichols OP, *The Theology of Joseph Ratzinger, An Introductory Study*, Edinburgh 1988, s. 1-26; A. Zuberbier, *O tej książce i jej autorze*, w: J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, Kraków 1970, rozdz. V-XVII; K. Domagalski, *Posługa teologiczna kard. Josepha Ratzingera*, "Chrześcijanin w Świecie" 19 (1987) nr 6, s. 38-52.

cza w celebracji eucharystycznej; słowo „ecclesia" oznaczało bowiem pierwotnie Kościół lokalny zbierający się na sprawowanie „Pamiątki Pana", tworzącej chrześcijańską „wspólnotę braterską", wspólnotę ludu Bożego. Wymiar „tajemnicy" tej wspólnoty – jak wynika z nauki Soboru Watykańskiego II – posiada charakter istotny. Dlatego ówczesny profesor Ratzinger nie tylko solidaryzuje się od razu stanowczo z instrukcją Kongregacji Nauki Wiary *Mysterium Ecclesiae* (1973), ale jej także zdecydowanie broni, jakby sobie już wtedy zdawał sprawę z tego, iż później będzie musiał urzędowo niejednokrotnie wprost „piętnować" lokalne doktryny, dotyczące niezwykle dynamicznej dziś eklezjologii. Po nadzwyczajnym Synodzie Biskupów z 1985 r., koncentrującym się na konsekwentniejszej realizacji nauki Vaticanum II, zwraca także uwagę na dowartościowanie pojęcia „communio" w wizji tajemnicy Kościoła, obok szeroko i powszechnie komentowanej idei „ludu Bożego"[3].

Jego „chrystologiczno-sakramentalna" – można by rzec – koncepcja Kościoła czerpie cały dynamizm przede wszystkim z wydarzenia Jezusa Chrystusa, którego precyzacji poświęca on dlatego też niezwykle dużo uwagi we wszystkich niemalże swoich pracach i studiach teologicznych. Dla tego wszystkiego, co w chrześcijaństwie istotne, trzeba po prostu widzieć wyraz w osobowo ujętej zasadzie: solus Christus. Ostatecznie bowiem kryje się także za formułą starochrześcijańskiego adagium: „Extra Ecclesiam nulla salus", fakt uniwersalnego zbawienia wyłącznie przez Chrystusa i w Chrystusie. Jako Syn Boży jest On całkowicie bytem „od", to znaczy pochodzącym od Ojca, i całkowicie bytem „ku" względnie „dla", czyli otwartym i zwróconym w pełni ku wszystkim braciom – ludziom. Tym samym jest Chrystus wzorem egzystencji chrześcijanina, bo być chrześcijaninem oznacza zerwanie z odnoszeniem wszystkiego do siebie i przyłączenie się do egzystencji Chrystusa skierowanej ku całości, tj. ku całej ludzkości. Kościół uzasadnia się m.in. tym, że człowiek jest współbytem, że istnieje w konkretnych powiązaniach z innymi ludźmi i w historii. Wszystkie zresztą wielkie tajemnice naszej wiary posiadają jedynie sens w tej perspektywie, że egzystencja człowieka jest współistnieniem z drugimi.

Wśród licznych współczesnych kierunków chrystologicznych można by zresztą widzieć w Ratzingerze zwolennika oryginalnej „chrystologii sensu". Katolickie rozumienie chrystologii zawsze wpływało na właściwy kształt ogólnochrześcijańskiej wizji teologicznej. Prowadziło bowiem w jakiś sposób do definitywnego rozwiązania problematyki sensu istnienia. Jezus Chrystus nie stanowi przecież w historii jakiegoś zjawiska obok innych, ale On całą historią włada przez to, że nadaje jej nowy sens. W tym właśnie znacze-

[3] *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, s. 210; por. Nichols, dz.cyt., s. 27 nn, 133 nn.

niu chrystologia winna być zawsze także chrześcijańską „teologią sensu". Historyczny człowiek Jezus, będący Chrystusem (pomazańcem, wybranym) Boga, stanowi ośrodek i rozstrzygający moment w całej historii. Trzeba stwierdzić, że wiara w Logos, w sensowność bytu, całkowicie odpowiada skłonności ludzkiego rozumu. W II artykule *Wyznania wiary* chrześcijanie opowiadają się jednak za tym, że myśl, będąca podstawą wszelkiego bytu, stała się ciałem, czyli weszła w historię i stała się jedną z jej postaci, obejmując równocześnie historię i stanowiąc jej podstawę. Jezus Chrystus to zatem tajemnica wręcz niesłychanego połączenia „Logosu i sarxu", sensu i jednej postaci z historii. Odtąd już poza nią nie można znaleźć sensu bytu. Podczas gdy filozofia szukała sensu zawsze ponad tym, co jednostkowe, a więc w tym, co ogólne, w świecie idei, wiara chrześcijańska każe nam go widzieć w czasie, w obliczu jednego Człowieka. W Nim mamy właśnie do czynienia z „paradoksem Słowa i Ciała", ukazującym nam „pełnię sensu, coś na miarę Logosu". To „decydujące złączenie Logosu i sarxu, Słowa i ciała, wiary i historii" ma oczywiście rację bytu jedynie dlatego, że „historyczny człowiek Jezus jest Synem Boga, a Syn Boży jest człowiekiem Jezusem"[4]. Jako taki stanowi podstawę, na której opiera się świat. Gdziekolwiek bowiem spotykamy taką osobę, jest ona ową myślą, która nas wszystkich utrzymuje i przez którą my wszyscy jesteśmy utrzymywani. Można by nawet powiedzieć, że w ogólnoteologicznej wizji Chrystus stanowi przyszłość, która się rozpoczęła i jest od razu tą już „ustaloną definitywnością istoty ludzkiej". Wszak w Chrystusie objawienie osiągnęło swój cel. W człowieku Jezusie wypowiedział się Bóg ostatecznie: Jezus jest Jego Słowem. Objawienie kończy się przeto na Chrystusie nie dlatego, że Bóg je zamyka, lecz tylko dlatego, że doszło do swego celu. Spotkanie zaś z Jezusem, będącym zjednoczeniem bóstwa i człowieczeństwa, jest zarazem także osiągnięciem celu ludzkości[5].

Oprócz tego założenia metodologicznego, w chrystologii Ratzingera zasługuje na uwagę również na wskroś dynamiczny charakter jej treściowego ujęcia. W oparciu o „radykalny aktualizm" czwartej Ewangelii Ratzinger wykazuje, że „Jezus jest swym dziełem. Poza Nim nie ma jakiegoś człowieka Jezusa, z którym by właściwie nic się nie działo. Byt Jego jest czystą actualitas «od» i «dla». Lecz przez to właśnie, że ów byt jest nieodłączny od swej actualitatis, schodzi się w jedno z Bogiem i jest zarazem człowiekiem-wzorem, człowiekiem przyszłości"[6]. Wczesnochrześcijańskie dogmaty chrystologiczne nie chciały w związku z tym wyrazić „niczego innego jak tylko tę identyczność służby i bytu", identyczność posłannictwa i osoby. U Jezusa Chrystusa nie chodzi bynajmniej o podział na Niego i Jego dzieło, ponieważ

[4] *Einführung in das Christentum*, München 1968, s. 153 n.
[5] Tamże, s. 215.
[6] Tamże, s. 184.

Jezusowi nie zależy wcale na tym, by mieć człowieczeństwo, lecz nim być[7]. Ta wewnętrzna dynamika tajemnicy Chrystusa musi wystąpić na jaw wyraźnie, zwłaszcza w takiej chrystologii, której biblijnie właściwym punktem wyjścia będzie krzyż i zmartwychwstanie. Na tych dwóch historiozbawczych wydarzeniach spoczywa zasadniczy akcent naszej refleksyjnej wiary w Jezusa Chrystusa[8]. Przy czym nie chodzi tu wcale o modne dzisiaj przeciwstawienie tych wydarzeń tajemnicy wcielenia i wywodzącej się z niej statycznej „chrystologii ontologicznej". Choć prawdą jest, że współczesna chrystologia zmartwychwstania stanowi korekturę dla jednostronnej chrystologii wcielenia[9], nie można jednak zapomnieć o właściwym również klasycznej chrystologii wymiarze „operatywno-soteriologicznym". Starochrześcijańska synteza Deus et homo jest bowiem w swej istocie także „wydarzeniem", ponieważ Bóg syntetyzuje to, co z istoty swej jest oddzielane, i przez to właśnie zbawia[10]. Miejscem każdego stawania się jest zresztą zawsze byt; konsekwentna dynamiczna „chrystologia sensu" nie może przeto, podobnie jak w ogóle żadna ścisła teologia, abstrahować całkowicie od ontologicznego podłoża swoich rozważań[11].

Przytoczony tu nieco obszerniejszy zarys poglądu naszego Uczonego na Tajemnicę Chrystusa jest szczególnie ważny, ponieważ w jego kontekście należy koniecznie też patrzeć na tak aktualne dzisiaj w myśli i dążeniu Kościoła zagadnienia, jakimi są niewątpliwie – wybiórczo rzecz ujmując – problem tzw. teologii wyzwolenia i ekumenizmu. Ileż to dyskusji i różnego rodzaju skrajnej krytyki wywołała w 1984 r. „prowokująca" Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *O niektórych aspektach „teologii wyzwolenia"* (*Libertatis nuntius*), przy czym i dziś jeszcze zapomina się niejednokrotnie, że należy ją konstruktywnie czytać i rozumieć w świetle późniejszej *Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* (*Libertatis conscientia* – z 1986 r.). Kościół tutaj bynajmniej nie krytykuje słusznych co do kierunku rozwiązań zmierzających do socjalnej „opcji na rzecz ubogich". Sprzeciwia się jednak metodologicznemu zabiegowi mieszania chrześcijańskich i marksistowskich elementów samorozumienia człowieka oraz analizy społeczeństwa. Konkretnie chodzi u niektórych „teologów wyzwolenia" po prostu o brak „fachowej

---

[7] Tamże, s.f 183, 165, 189; por. także J. Ratzinger, *Thesen zur Christologie*, w: *Dogma und Verkündigung*, München 1973, s. 135.

[8] Ratzinger, *Thesen zur Christologie*, 133 n; por. tenże, *Einführung*, s. 164.

[9] J. Ratzinger, *Kommentar zum Pröemium. I und II Kapitel der Dogmatischen Konstitution "Dei verbum"*, LThK, *Das zwiete Vatikanische Konzil*, t. 2, s. 507.

[10] *Die Christologie im Spannungsfeld von altkirchlicher Exegese und moderner Bibelauslegung*, w: *Urbild und Abglanz*, red. J. Tenzler, Regensburg 1972, s. 361. Ratzinger mówi wprost, że "Der Prozess der Inkarnation, der Aneignung des Menschlichen durch das in Christus erschienene Göttliche ist begonnem, aber nicht zu Ende" (*Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Köln 1966, s. 17)

[11] Tamże, s. 165.

kompetencji". Z Ewangelii nie można wszakże dedukować czegoś lub coś w nią wczytywać i następnie podnosić do rangi teologii, co w rzeczywistości powinno być tylko świecką etyką społeczną lub zwykłą teorią socjalną. Innymi słowy, taka zamiana płaszczyzn: chrześcijańskiej i społeczno-etycznej, jest naukowo niedozwolona; „ja muszę pozwolić być chrystologii chrystologią, a zagadnienia społeczne i ekonomiczne powinienem traktować serio, z całą im należną powagą". W przeciwnym przypadku, kiedy mianowicie dokonuje się metodologicznego zabiegu „mieszania" obu płaszczyzn, dochodzi w sumie do powstania nowych „mrzonek" lub ideologii, które mogą ostatecznie prowadzić do jeszcze większego skondensowania się niesprawiedliwości. Zwłaszcza zaś nie można się w takim przypadku zgodzić na ewidentne nadużycie fenomenu teologii[12], w następstwie którego łatwo już można przejść do różnego rodzaju jej „ideologiczno-chrystologicznych" zacieśnień, w ramach których można by nawet gloryfikować w imię Ewangelii tak bardzo przecież nieewangelijne pojęcie walki klas, lub nawet pakowanie Jezusowi z Nazaretu karabinu do rąk i wysyłanie Go na barykady w celu bronienia efemerydycznych „mesjanizmów" tego świata. Podobnie ma się tutaj rzecz z zagrzewaniem do w a l k i o pokój. Ewangelia bowiem zachęca, mało – bo zmusza pierwszorzędnie do stałego i konsekwentnego c z y n i e n i a pokoju, nazywając ludzi za to właśnie „błogosławionymi". A „wywalczyć" można zazwyczaj tylko pokój cmentarny, który bynajmniej nie rokuje wizji ludzkości szczęśliwej.

Co się zaś tyczy ekumenizmu i jego rzekomego „zastoju", to na ten temat zabiera głos Kardynał Prefekt również w swojej dopiero w 1987 roku opublikowanej pracy: *Kirche, Ökumene und Politik* (Einsiedeln 1987). Zawsze jednak utrzymywał, że „ekumeniczne zmaganie nie tylko należy do rozwoju, ale cały ten rozwój, tak jak dzisiaj przebiega, stoi ze swej strony pod ekumenicznymi znakami. W tym znaczeniu też posiada ekumenia prawie przy wszystkich zagadnieniach wiary swój udział. Ten, od czasów Soboru, nowy wymiar może decydować (dla Kongregacji Nauki Wiary) o probierzach i modelach, które są bardzo pomocne". Nie powinno się przeto mówić o oficjalnie kościelnym „hamowaniu" w tej dziedzinie. Owszem, o „funkcji krytycznej" tego organu też zapomnieć nie wolno. „Jeżeli bowiem poruszamy się szybko na fałszywych drogach, oddalamy się od celu. Dlatego też muszą emfaza i krytyka stać względem siebie we właściwej relacji. Krytyka, która nie pochodzi z negacji, lecz wynika ze wspólnej sprawy – z prawdy – nie jest [...] niczym negatywnym, ale stanowi nieodzowną część mocowania się chrześcijaństwa o właściwą drogę", szukania jej[13]. Dążenie zaś do testamentowo zleconego nam przez Chrystusa celu ekumenizmu – „ut omnes

[12] *Gesicht und Aufgabe einer Glaubensbehörde, Ein Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger über die römische Glaubenskongregation*, „Herder Korrespondenz" 38 (1984) z. 8, s. 364 n.

[13] Tamże, s. 368.

unum sint", widzi Kardynał (za sugestią Oscara Culmanna) pierwszorzędnie w szukaniu jedności przez różnorodność, to znaczy: w podziałach akceptować to, co owocuje, odtoksyczniać je i właśnie z różności uzyskiwać to, co pozytywne – oczywiście z nadzieją, iż w końcu podział w ogóle przestanie być podziałem, będąc wyłącznie już tylko „polarnością" (napięciem) „bez sprzeciwu". Oczywiście, iż wspólna nam w tej dziedzinie podstawowa forma chrześcijańskiej modlitwy wymaga także wsparcia ze strony różnego rodzaju konkretnego działania i cierpienia, aktywności i cierpliwości. Jeżeli jedno z dwojga przekreślimy, zniszczymy całość. Jeżeli wszystko uczynimy, co jest naszym zadaniem, wówczas ekumenia będzie także nadal i jeszcze bardziej niż dotychczas sprawą niezwykle żywą i wymagającą. Jestem przekonany, że – wyzwoleni spod przymusu sukcesu samorealizacji oraz jej tajemniczych i otwartych terminów – zbliżymy się wzajemnie szybciej i głębiej do siebie, aniżeli w przypadku przekształcenia teologii w dyplomację, a wiary w czyste „engagement"[14].

3. Merytorycznie można by tu jeszcze poruszyć wiele innych, niezmiernie ciekawych i aktualnie żywo dyskutowanych w Kościele aspektów nauki Kardynała Ratzingera, zwłaszcza zaś z zakresu problematyki etycznej – wszystkich jednak i tak nie sposób należycie nawet zaakcentować. W nim mamy bowiem do czynienia z nieulęknionym diagnostykiem aktualnej „godziny Kościoła": żadna paląca kwestia nie jest dlań za gorąca, by jej nie poruszył, żadna teologiczna gmatwanina za skomplikowana, by nie znalazł do niej jakiejś drogi teologicznego dojścia[15]. Owszem, możemy się tu i ówdzie nie zgodzić z proponowanymi przezeń rozwiązaniami. Jednego wszakże zarzutu nie wolno nam z obiektywnych racji naukowych podnosić, mianowicie, że jest on przeciwny konstruktywnemu rozwojowi naszej chrześcijańskiej „refleksji wiary" oraz że patrzy w przyszłość Kościoła obecnego w świecie pesymistycznie[16]. Nie „integryzm", lecz integralność merytoryczna i formalna cechuje jego teologię, „integralność ewangelijna" – chciałoby się rzec – tak, jak ją ostatnio podkreślił jego wielki Przyjaciel i starszy „kolega po fachu" oraz jeden z najwybitniejszych teologów chrześcijańskich w ogóle, Hans Urs von Balthasar, w swoim artykule, który ujrzał światło dzienne już po jego śmierci („Diakonia" 19:1988, z. 4)[17]. Metodologicznie nasuwa się tu analogia z preferowaną przez Ratzingera w teologii „pluralnością" (Pluralität), „pluriformizmu" zamiast pluralizmem (Pluralismus)[18].

---

[14] *Zum Fortgang der Ökumene*, „Theologische Quartalschrift" 166 (1986) z. 4, s. 246 nn.

[15] H.J. Fischer, *Mit der Autorität seines Amtes Kardinal Ratzingers Kritik an Kirche und Gesellschaft*, FAZ (1988) nr 51, s. 12.

[16] Tamże, por. Domagalski, art. cyt., s. 49-51.

[17] *Integralismus heute*, „Diakonia" 19 (1988) z. 4, s. 221; por. Zuberbier, dz. cyt., rozdz. XIV.

Za jego zaś realizmem chrześcijańskiego optymizmu przemawia wypływająca z wiary nadzieja, niezależnie od analizy najsmutniejszych nawet wycinków aktualnej rzeczywistości ludzkiej, znajdującej się niejednokrotnie w szponach głębokiego kryzysu. Swoją bowiem teologiczną służbę mądrości Boga i mądrości świata rozumie zawsze ewangelijnie także jako „służbę radości" (por. *Abbruch und Aufbruch. Die Antwort des Glaubens auf die Krise der Werte,* München 1988; *Diener eurer Freude,* Freiburg 1988). Za to jesteśmy mu wdzięczni. Obowiązek braterskiej wdzięczności dotyczy na pewno też jednej jeszcze, nazwijmy ją nawet, pozanaukowej dziedziny. Nierzadko bowiem ściąga na siebie strzały złośliwej krytyki wymierzonej wprost w Watykan, skąd w tej chwili pierwszy „Sługa sług Bożych" – Słowianin, usiłuje budować w świecie ocalającą „cywilizację miłości" i ukazywać ludzkości Kościół jako wiarygodny znak, więcej, bo „sakrament jedności ludzkości i pokoju w świecie". Czy to naprawdę „przypadek", iż w tym zbożnym dziele, któremu jako alternatywa zagraża widmo globalnej „cywilizacji śmierci", pomaga Papieżowi z rodu Lechitów (z całego serca i ze wszystkich sił swoich) ktoś z nacji niemieckiej? Konsekwentna wizja wiary zwykła w każdym „przypadku" próbować spojrzeć w kierunku niezmierzonej Opatrzności Bożej... Spróbujmy również my sami to dzisiaj uczynić, choćby tylko jako konkretny i solidarnościowy dar złożony w ręce naszego nowego Doktora honoris causa.

[18] *Die Dimensionen des Problems*, w: *Die Einheit des Glaubens und der Tologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973, s. 17; *Luther und die Einheit der Kirchen. Fragen an Joseph Ratzinger*. „Internationale katholische Zeitschrift-Communio" 12 (1983) z. 6, s. 571.